51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 28 12 JUILLET 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(Acta n° 8, du 5 juin)

Actes de S. S. Pie XI

I. Canonisation, le 20 mai 1934, en la fête de la Pentecôte, de S. Conrad de Parzham, confesseur :

Ad honorem Sanctæ et individuæ Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicæ et christianæ Religionis augmentum, auctoritate Domini Nostri Jesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra ; matura deliberatione præhabita et divina ope sæpius implorata, ac de Venerabilium Fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium, Patriarcharum, Archiepiscoporum et Episcoporum in Urbe exsistentium consilio, Beatum CONRADUM A PARZHAM SANCTUM esse decernimus et definimus, ac Sanctorum catalogo adscribimus ; statuentes ab Ecclesia universali ejus memoriam quolibet anno, die natali illius, nempe die XXI aprilis, inter Sanctos Confessores non Pontifices pia devotione recoli debere. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Vient ensuite le texte latin de l'homélie prononcée par le Saint-Père après l'évangile de la messe papale.

II. Motu proprio, du 25 janvier 1934, précisant la situation canonique de l'abbaye bénédictine de St-Jérôme, à Rome (cf. *Ami*, p. 388, 2e col.).

III. Lettres apostoliques. — 1o 26 août 1933. L'église paroissiale St-Vincent, à Metz, est érigée en basilique mineure. — 2o 10 mai 1934. Béatification de Pierre-René ROGUE, prêtre de la Mission, né à Vannes le 11 juin 1758, curé de Ste-Marie du Mené, guillotiné pour la foi le 3 mars 1796 :

Quæ cum ita sint, precibus permoti quorundam Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium, Archiepiscoporum Galliæ et Italiæ, nec non sodalium omnium e Congregatione Missionis, apostolica Nostra auctoritate, præsentium Litterarum tenore facultatem facimus ut idem Venerabilis Dei Famulus Petrus Renatus Rogue, Venetensis, presbyter e Congregatione Missionis, Beatus in posterum nuncupetur ejusdemque lipsana, seu relliquiæ, venerationi publicæ proponantur, non tamen sollemnibus in supplicationibus deferenda ; itemque permittimus ut ejusdem Servi Dei imagines radiis de more decorentur. Præterea eadem auctoritate Nostra largimur ut de Beato eodem quotannis recitetur officium de Communi unius Martyris cum lectionibus propriis per Nos adprobatis, ac Missa pariter celebretur per Nos item adprobata, servatis Missalis et Breviarii Romani rubricis, dumtaxat tamen in diœcesi Venetensi, in qua ipse Dei Servus natus ac mortuus est, nec non in templis seu sacellis ac domibus ubique terrarum sitis, quæ ad Congregationem Missionis pertineant, ab omnibus fidelibus tam sæcularibus quam regularibus, qui horas canonicas recitare teneantur ; et, quod ad Missas attinet, a sacerdotibus confluentibus ad templa sive sacella in quibus Beati ipsius festum celebretur. Denique concedimus ut sollemnia ejusdem Petri Renati Rogue peragantur, servatis servandis, in diœcesi memorata atque in templis seu sacellis ac domibus, quæ diximus, die per Ordinarium vel Congregationis præfatæ moderatorem respectivum designando, infra annum, postquam Beatificationis sollemnia in sacrosancta Patriarchali Basilica Vaticana celebrata fuerint.

IV. Lettres du Pape. — 1o 20 déc. 1933. Au cardinal La Fontaine, patriarche de Venise, pour ses noces d'or sacerdotales. — 2o 21 mars 1934. Au cardinal Schuster, archevêque de Milan : le Pape le désigne comme légat pour présider les fêtes du Xe centenaire de Notre-Dame des Ermites, à Einsiedeln.

S. Congr. Consistoriale

17 mars 1934 — Nouvelle délimitation entre le diocèse de Rome et celui de Porto et Ste-Rufine.

S. C. pour l'Eglise Orientale

1o 10 mars 1934. — Approbation, pour le rite copte, d'une formule spéciale pour bénir et imposer les cinq scapulaires simultanément.

2o 28 février 1934. — Approbation, pour un essai de sept ans, des Constitutions des Sœurs égyptiennes du Sacré-Cœur de Jésus.

S. C. des Rites

1o 22 avril 1934, *Vannes*. — Décret constatant le martyre pour la foi de Pierre-René Rogue, et dispensant de l'examen des miracles.

2o 29 avril 1934, *Vannes*. — Décret *de tuto* pour sa béatification.

S. Pénitencerie (Office des indulgences)

I

30 mai 1934.

Nouvelles indulgences pour les prières après la messe

DECRETUM

Ssmus D. N. Pius divina Providentia Pp. XI, benigne excipiens humiles plurium sacerdotum postulationes poscentium ut Sanctitas Sua amplioribus indulgentiis dignaretur ditare orationes illas quæ, jussu s. m. Leonis Pp. XIII, in omnibus Orbis ecclesiis post privatæ Missæ celebrationem flexis genibus sunt

recitandæ, ad incitamentum quoque fidelium qui Missæ intererunt, ne ab ecclesia discedant antequam sacerdos omnia compleverit quæ sacra Liturgia ipsi absolvenda mandat et antequam ipsi simul cum sacerdote easdem persolverint orationes, in audientia diei 18 hujus mensis infrascripto Cardinali Pænitentiario Majori concessa, paterna liberalitate piam ac devotam præfatarum precum recitationem *decem annorum indulgentia* locupletavit, mandavitque ut tanta elargitio publici juris fieret.

Hæc autem decrevit, servata quoque septem annorum partiali indulgentia, quæ ex concessione s. r. Pii Pp. X gaudet precatiuncula « Cor Jesu sacratissimum, miserere nobis » ter cum sacerdote flexis genibus pariter post Missæ celebrationem a fidelibus repetita. Præsenti in perpetuum valituro absque ulla Apostolicarum Litterarum in forma brevi expeditione et contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Datum Romæ, ex ædibus S. Pænitentiariæ Ap., die 30 maii 1934.

L. Card. Lauri, *Pænitentiarius Major.*
J. Teodori, *Secretarius.*

II

4 juin 1934.

Indulgences à des prières en l'honneur du Saint-Sacrement

1° Récitation de l'antienne *O sacrum convivium...* avec le ℣ *Panem...* et l'oraison *Deus, qui nobis sub Sacramento...* :

Indulgence partielle de 7 ans ;

Indulgence plénière, aux conditions habituelles (confession, communion, visite avec prières aux intentions du Souv. Pontife), si l'on dit ces prières chaque jour pendant un mois sans interruption.

2° Récitation des deux strophes *O salutaris Hostia* et *Uni trinoque Domino :* Indulgence partielle de 5 ans et indulgence plénière comme ci-dessus.

3° Récitation de la prière : « Je vous adore à tout moment, — O vivant Pain du ciel, ô grand Sacrement ! » : indulgence partielle de 300 jours et indulgence plénière comme ci-dessus.

Commission Biblique

30 avril 1934

DECRETUM

DE USU VERSIONUM SACRÆ SCRIPTURÆ IN ECCLESIIS

Proposito ab Excmo Episcopo Buscoducensi, nomine etiam ceterorum Excmorum Episcoporum provinciæ ecclesiasticæ neerlandicæ, sequenti dubio :

Utrum permitti possit in ecclesiis populo prælegi pericopas liturgicas Epistolarum et Evangeliorum secundum versionem non ex « veteri vulgata latina editione », sed ex textibus primigeniis sive græcis sive hebraicis ?

Pontificia Commissio de Re Biblica ita respondendum decrevit :

Negative ; sed versio Sacræ Scripturæ christifidelibus publice prælegatur quæ sit confecta ex textu ab Ecclesia pro sacra liturgia approbato.

Die autem 30 aprilis 1934, in audientia infrascripto Consultori ab Actis benigne concessa, Ssmus Dominus Noster Pius Pp. XI prædictum responsum ratum habuit et publici juris fieri mandavit.

Joannes Baptista Frey, C. S. Sp.
Consultor ab Actis.

Diarium de la Cour romaine

Le mercredi 2 mai 1934, S. S. Pie XI a reçu en audience solennelle S. Exc. William B. Maculay, envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire de l'Etat libre d'Irlande, qui lui a présenté ses lettres de créance.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — De tous les peuples qui ont existé, en dehors du peuple juif, il semble bien qu'aucun n'ait eu une notion quelconque d'un Dieu unique, créateur de toutes choses. Eusèbe de Césarée, dans sa *Préparation évangélique,* affirme que Platon et Aristote, en parlant de ce Dieu, ont subi l'influence de la tradition juive. Cela paraît aller à l'encontre de l'affirmation de S. Paul, Rom., I, 19-21.

Quelle réponse peut-il donc donner à la question suivante : Sans la révélation, l'homme aurait-il pu découvrir les cinq preuves rationnelles de l'existence de Dieu, énumérées par S. Thomas ? N'est-ce pas la Révélation qui, en fait, lui a permis de découvrir Dieu par les preuves de raison ? Et les hommes qui ont vécu en dehors de tout contact, direct ou indirect, avec la Révélation, ont-ils jamais pu parvenir à la connaissance naturelle d'un Dieu unique et créateur ?

R. — Votre question, se plaçant sur le terrain du fait, est pour ainsi dire insoluble. Elle est néanmoins intéressante, car elle permet de situer exactement la position catholique 1° dans l'interprétation de Rom., I, 16-23 ; 2° dans l'application aux faits historiques de la doctrine de la cognoscibilité naturelle de Dieu. Nous avons d'ailleurs abordé deux fois déjà ce double problème dans l'*Ami :* en 1924, p. 73 78, et en 1930, p. 104-105.

I. — Interprétation de Rom., I, 18 23. — On nous permettra tout d'abord de reproduire deux traductions de ce passage, la première plus littérale, la seconde plus élégante :

Trad. du P. Lagrange, O P [1]

Car la colère de Dieu se manifeste [du haut] du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent la vérité captive par [le fait de leur] injustice, parce que [tout] ce qu'on peut savoir de Dieu est clairement connu parmi eux ; car Dieu [le] leur a fait connaître clairement. Car ce qui est invisible en lui se découvre à la réflexion depuis la création du monde par ses œuvres, et aussi sa puissance éternelle et sa divinité, de façon qu'ils soient inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu la gloire qui lui était due, ni l'action de grâce ; mais ils se sont amusés de vaines pensées, et leur cœur inintelligent s'est obscurci ; se disant sages, ils sont devenus insensés, et ils ont échangé la gloire du Dieu immortel pour des images représentant un homme mortel, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. Aussi Dieu les a-t-il livrés, suivant les désirs de leurs cœurs.

[1] *Epître aux Romains,* p. 21 26.

Trad. du P. F. Prat, S. J. [1]

Le courroux de Dieu se révèle du haut du ciel contre l'impiété et l'injustice des hommes, qui retiennent injustement la vérité captive. En effet, qu'ils connaissent Dieu, cela est manifeste en eux, Dieu le leur ayant fait connaître. Car ses attributs invisibles, tant sa puissance éternelle que sa divinité, sont contemplés dans [le miroir de] la création sensible, présentés à l'esprit par ses œuvres. Aussi sont-ils inexcusables ; puisque, connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces ; mais ils se sont perdus dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé s'est rempli de ténèbres. Tout en se disant sages, ils ont agi en fous ; et ils ont transféré la gloire du Dieu incorruptible à des images représentant des hommes mortels et des oiseaux et des quadrupèdes et des reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs impurs de leurs cœurs.

Par rapport à la question qui nous est posée, la discussion du sens à donner au texte de S. Paul ne se présente plus sous le même aspect que dans notre « Chronique » du 31 janvier 1924. Il s'agissait alors de savoir si l'application de ce texte aux païens laissait une marge suffisante d'exceptions pour justifier la thèse du cardinal Billot sur le grand nombre d'infidèles adultes d'âge mais non de raison, incapables de parvenir à la notion d'un Dieu Législateur et Juge souverain. Il s'agit aujourd'hui de savoir si ce texte exclut l'hypothèse envisagée par notre correspondant qu'*en fait* aucun homme, par les lumières de la seule raison, ne parvient à la connaissance de Dieu.

A entendre l'exégèse du P. Prat, il semble difficile de ne pas exclure cette hypothèse :

« Les païens ont connu Dieu et ils l'ont méconnu : voilà leur crime et voilà la cause du courroux de Dieu. La distinction imaginée par quelques exégètes entre les philosophes et le vulgaire est sans fondement. Paul parle des païens en général ; il prouve que tous ont péché, qu'ils sont tous inexcusables, que leur faute est précisément d'avoir refusé à Dieu connu d'eux l'honneur qu'ils lui devaient... Les païens ont connu Dieu : Paul l'affirme à plusieurs reprises avec une aveuglante clarté. Il ne dit pas qu'ils pouvaient le connaître ; il dit qu'ils l'ont connu... *Qu'ils connaissent Dieu, cela est manifeste en eux ; car Dieu le leur a manifesté* (I, 19). Ce n'est point simplement une connaissance potentielle, mais une connaissance de fait, qui a Dieu pour auteur et qui paraît avec évidence dans l'esprit des Gentils (ἐν αὐτοῖς). *Connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu* (I, 21). S. Paul ne dit pas « pouvant connaître », mais « connaissant » ou « ayant connu ». Les païens sont inexcusables *parce qu'*ils ont connu Dieu sans l'honorer » (p. 231-232).

Quelques traits sont ici forcés. Tout d'abord τὸ γνωστὸν τον θεοῦ (℣ 19) est traduit par « qu'ils connaissent Dieu », alors qu'en réalité le seul sens acceptable est « ce qui est connaissable de Dieu ». En note (p. 231, note 1), le P. Prat concède qu'on peut lui donner exceptionnellement ce sens chez S. Paul, mais que dans la Bible, γνωστός n'a que l'acception de « connu ». Le P. Lagrange démontre que ce sens exceptionnel, *cognoscibile* et non *cognitum*, s'impose ici :

« Il y aurait une tautologie intolérable à dire : « ce qui est connu de Dieu est manifeste pour leur intelligence » ; ce que tout le monde sait de Dieu, ils le savent. Origène : *id est quod agnosci de Deo potest per conjecturam creaturæ.* Thomas : *id est : cognoscibile est de Deo.* Si Thomas explique : *ab homine per rationem,* il n'ajoute rien de son cru à la pensée de S. Paul ; il ne s'agit pas du connaissable *in se,* mais *quoad nos,* selon le sens normal du mot, ni de ce que Dieu peut révéler, mais de ce qu'on peut connaître de lui par le spectacle du monde. » *(Op. cit.,* p. 23).

La traduction de ἀπὸ κτίσεως κόσμου (dans [le miroir de] la création sensible) ne paraît pas correspondre aux exigences du texte, surtout après l'application qu'en a faite le concile du Vatican dans le chap. 2 *De revelatione :* « La sainte Eglise, notre mère, tient et enseigne que par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées ; car, *depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits* (Rom., I, 20) [1]. »

Quoi qu'il en soit, il est à remarquer que le Concile du Vatican n'a pris de S. Paul que la phrase qui convenait à sa déclaration : la *possibilité* pour la raison humaine de connaître Dieu d'une façon certaine en partant de la connaissance des êtres visibles. Or, dans le ℣ 20, en effet, S. Paul se contente d'affirmer que les perfections de Dieu se manifestent à notre intelligence par les œuvres divines ; il ne dit pas que les païens ont connu Dieu, comme il semble l'affirmer dans les ℣℣ qui précèdent et qui suivent. Que la déclaration conciliaire porte uniquement sur ce qui est possible à l'homme et ne tranche pas la question du fait, nous en avons pour garants, outre le texte même du chapitre et du canon [2], la déclaration explicite annexée au *schéma* par la Commission prosynodale :

« Il n'est pas question de savoir si les individus tirent leur première connaissance de Dieu, de cette manifestation naturelle, ou s'ils ne sont pas plutôt portés à le chercher par la révélation à eux proposée, et s'ils n'apprennent pas son existence par l'enseignement révélé qui leur est donné. Mais ce qui est en cause, et ce que les Ecritures affirment immédiatement, c'est le *pouvoir* de la raison : c'est que la manifestation objective de Dieu par les créatures s'adapte à l'organisation de la raison humaine, et que celle-ci possède des ressources, grâce auxquelles elle peut connaître Dieu en vertu de cette manifestation. » (Vacant, t. I, p. 288).

La position catholique à l'égard du texte de S. Paul ne va pas au-delà. Il semble bien, toutefois,

[1] *La théologie de S. Paul,* t. I, p. 229 230.

[1] Trad. Vacant, dans *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican,* t. I, p. 283.

[2] Cap. 2, *De Revelatione :* « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum... naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci *posse.* » (D.-B., n. 1785). — Can. 1 : « Si quis dixerit, Deum... certo cognosci *non posse.* » *(Ibid.,* n. 1806).

que S. Paul va plus loin et affirme que non seulement la connaissance de Dieu est possible à l'homme, mais encore qu'elle lui a été donnée en fait, que cette connaissance, à la lumière des choses visibles, s'est réalisée, depuis la création du monde, chez les païens eux-mêmes et que ceux-ci « sont inexcusables », précisément parce qu' « ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié » (ỷ 24). Mais ici, l'exégèse devient discutable et est, en effet, discutée. Même en admettant que la pensée de S. Paul dépasse la portée de la déclaration du Concile [1] et en affirmant avec lui que les païens n'ont pas seulement été dans la possibilité de connaître Dieu, mais qu'ils l'ont connu en réalité, il ne s'ensuit pas encore qu'il y ait opposition entre l'assertion de S. Paul et les faits historiques concernant les philosophes païens, notamment Platon et Aristote.

II. — Il nous est d'autant plus facile d'aborder cette difficulté qu'elle a été soulevée, discutée et résolue par M. Vacant, à propos des débats du concile du Vatican.

La discussion fut amorcée par la réserve 51, formulée en ces termes :

« Je n'admets pas le commencement du ch. 2, ni par suite le canon correspondant. En effet, autre chose est de dire que la raison peut, en partant des créatures, connaître l'existence et les attributs de Dieu, comme l'Apôtre l'a enseigné par ces paroles : « Les invisibles perfections de Dieu sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits, » et comme semble le démontrer le docteur Angélique en plusieurs passages de sa Somme ; autre chose est de dire que la raison peut connaître avec certitude Dieu, principe et fin de toutes choses. — Cette dernière proposition est assez complexe dans son concept et j'estime inexact et faux ce qu'elle énonce. En effet, *aucun philosophe, ni Aristote, ni Platon, ni Cicéron,* qui ont montré presque toute la puissance de la raison, à tel point que les philosophes d'aujourd'hui les prennent pour maîtres, n'ont pu connaître avec certitude Dieu, principe et fin de toutes choses. Mais si aucun philosophe n'a pu avoir cette connaissance sans mélange de beaucoup d'erreurs,... il est vrai non pas moralement, mais nécessairement que la raison humaine est dans l'impuissance de parvenir avec certitude à connaître Dieu, principe et fin de toutes choses... » (Vacant, t. I, p. 302-303).

Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la Foi, répondit être persuadé qu'Aristote avait vraiment connu, par les seules lumières de la raison, Dieu, principe et fin de toutes choses. Quant à Platon, dit-il, personne n'ignore qu'il a placé la fin de l'homme dans l'imitation la plus parfaite de Dieu. (I, p. 305). Et il ajouta :

« Il est vrai que ces connaissances plus parfaites et plus pures de Dieu et des choses divines servirent peu ou même ne servirent point au bien général ; car elles restèrent enfermées, comme des opinions philosophiques, derrière les portes de l'Académie et du Lycée, et elles y servirent plutôt à des discussions philosophiques, qu'à l'amendement des mœurs. Mais on ne peut voir là qu'une confirmation excellente de la parole que l'Apôtre dit aux Romains au sujet des sages païens : « Connaissant Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâce. » (I, 305).

On le voit, la position adoptée par Mgr Gasser est fort différente de celle d'Eusèbe de Césarée (lequel d'ailleurs n'est que l'écho d'Origène et de Tatien). Au point de vue historique, qui a raison ? Il serait difficile de le dire. Toujours est-il que, même si Aristote et Platon n'avaient connu l'existence de Dieu que sous l'influence de l'enseignement juif, ni l'enseignement du concile, ni celui de S. Paul n'en recevraient la moindre atteinte. M. Vacant semble avoir été plus près de la solution véritable en complétant la réponse de Mgr Gasser :

« Mgr Gasser, dit-il, résout la difficulté en établissant que plusieurs philosophes païens ont connu que Dieu est le principe et la fin de toutes choses ; mais il n'établit pas et il ne pouvait établir *que les philosophes ont eu de Dieu la notion complète, que donne le premier chapitre de la Constitution* Dei Filius [1]. Nous avons pourtant dit que cette notion ne dépasse pas les lumières naturelles de notre raison. En effet ce principe que la raison humaine n'a pas la puissance physique d'arriver à d'autres vérités que celles qui ont été connues, en fait, par les grands philosophes, est un principe faux. Mgr Gasser le fit remarquer, sans s'arrêter à démontrer son assertion ; mais il suffit d'un moment de réflexion, pour comprendre que ce principe est absolument inadmissible. La raison humaine avait certainement la puissance naturelle de connaître, par exemple, les lois et les applications de l'électricité, que l'on a découvertes dans notre siècle. Cependant l'humanité a été longtemps avant de les soupçonner. La raison humaine a la puissance physique de connaître bien d'autres vérités, que notre génération ne soupçonne pas et que découvriront les générations futures [2]. Pourquoi donc les grands philosophes auraient-ils connu de Dieu *tout* ce que la raison en peut naturellement connaître ? L'ignorance et les erreurs de ces grands génies ne supposent, en aucune manière, une impuissance physique de la raison » (I, 310-311).

Là est la vraie solution. La connaissance de Dieu dont parle S. Paul est une connaissance initiale, encore confuse, suffisante cependant pour retenir l'attention des hommes ; connaissance que les païens ont négligé de cultiver, dont ils n'ont pas su ou voulu tirer les conséquences morales. Cette négligence attira sur eux la juste colère de Dieu. La connaissance de Dieu dont parle le concile est une connaissance plus complexe, plus parfaite, plus réfléchie, et peut-être, sans inconvénient pour la doctrine de la cognoscibilité naturelle de Dieu, principe et fin de toutes choses, peut-on la refuser aux plus grands génies de l'antiquité, laissés aux seules lumières de leur intelligence, fussent-ils Platon et Aristote, et à plus forte raison à la masse des païens.

[1] Et c'est là, est-il besoin de le dire ? notre propre conviction, d'accord sur ce point avec le P. Prat et la plupart des exégètes catholiques et avec M. Vacant, *op. cit.*, p. 316, n. 300.

[1] Il s'agit surtout de l'incise : *rerum omnium principium et finem.*

[2] Ces lignes étaient écrites en 1895.

Q. — L'*Ami* pourrait-il répondre à la question suivante : *Cur homo ?* Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme, puisque la création n'apportait rien à ses infinies perfections et surtout puisque Dieu savait que l'homme commettrait le péché, que dans la création l'iniquité l'emporterait sur le bien, et que beaucoup d'hommes seraient damnés ? Pourquoi la création, puisque Dieu savait que la souffrance règnerait dans le monde ?

R. — Que d'interrogations sur un sujet où depuis longtemps la théologie catholique a donné ses solutions ! Souvent l'*Ami* a déjà effleuré ces problèmes. Mais puisque la question nous est derechef posée, nous allons répondre aussi brièvement que possible.

1° Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme, puisque sa création n'apportait rien à ses infinies perfections ? — *Réponse.* « Il y a trois sortes de fins. *La fin de l'opération :* c'est l'*œuvre* à laquelle aboutit l'opération. *La fin de l'œuvre :* c'est *le résultat que doit réaliser l'œuvre* par elle-même. *La fin de l'ouvrier :* c'est *le bien* dont le désir excite l'ouvrier à produire son œuvre [1]. » — Quand il s'agit de Dieu, il est bien évident que la fin de « l'ouvrier, » la raison pour laquelle il crée, ne peut pas être un bien à acquérir : Dieu, le Bien infini, ne peut pas s'accroître, et la volonté divine ne peut être mue par aucun bien extérieur. Donc le seul motif du vouloir divin créateur est *sa propre bonté,* son caractère de bien à communiquer aux êtres qu'il crée : « Ainsi donc, dit S. Thomas, la divine bonté est la fin de toutes choses... Aussi Dieu seul est-il absolument libéral, agissant non pour son utilité, mais pour sa bonté [à communiquer] » (Ia, q. 44, a. 4 et ad 1). — Quant à la fin de « l'œuvre, » c'est-à-dire au résultat que l'œuvre réalise par elle-même, il suffit pour la connaître de considérer ce que sont essentiellement les créatures. Or, que sont-elles, sinon une participation et une imitation de l'Etre divin ? Elles reflètent les perfections du Créateur ; elles manifestent sa gloire : *Cœli enarrant gloriam Dei* (Ps. XIX, 2). Telle est la fin de l'œuvre créée. Mais au premier rang se remarque la créature intellectuelle, l'ange et l'homme, capable de connaître et d'aimer Dieu, faite par Dieu pour le connaître et pour l'aimer. Or, en même temps que, par là, ces créatures raisonnables rendent gloire à Dieu, elles reçoivent de cette connaissance et de cet amour un bien qui les perfectionne et une joie où consiste leur bonheur ; si bien que leur propre félicité est identiquement l'accomplissement de la fin pour laquelle Dieu les a créées. Quant aux êtres sans raison, ni ils ne connaissent Dieu, ni ils ne sont capables de bonheur ; mais ils servent à la créature raisonnable de moyens pour louer et servir Dieu, et ainsi, médiatement, ils remontent à Dieu, fin dernière de la création.

Quant à la gloire rendue à Dieu par les créatures, — gloire tout extérieure, — elle n'ajoute rien formellement à la gloire intérieure de Dieu, laquelle, parfaite et infinie, se suffit à elle-même. La gloire intérieure est nécessaire à Dieu absolument ; la gloire extérieure ne lui est nécessaire qu'hypothétiquement, c'est-à-dire dans l'hypothèse de la création. Bien que la gloire extérieure n'ajoute rien au bonheur de Dieu, elle s'affirme comme la fin vers laquelle est ordonnée toute la création.

Ces vérités sont proposées à notre foi par le concile du Vatican : « Dieu a créé, non pour augmenter son bonheur, ni pour acquérir quelque perfection, mais pour manifester sa perfection par les biens qu'il départit aux créatures. » (Session III, c. 1). Et encore : « Si quelqu'un nie que le monde a été créé pour la gloire de Dieu, qu'il soit anathème. » *(Ibid.,* can. 5) [1].

En bref : c'est par bonté, pour communiquer ses perfections, pour faire des heureux, que Dieu a créé et crée des créatures intelligentes, l'homme tout spécialement.

2° Mais alors, pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme, sachant que celui-ci commettrait le péché ? — *Réponse.* Cette question a déjà été résolue dans l'*Ami,* en 1928, p. 809 ; plus longuement discutée en 1931, p. 69 et s. ; et derechef brièvement touchée en 1932, p. 378. Résumons notre article du 29 janvier 1931.

a) Dieu, créant l'homme libre, le créait faillible et peccable. A moins de vouloir instaurer un ordre de choses en dehors des voies normales, la nature défectible faiblissant en fait chez plusieurs, il faut conclure que Dieu, tout en pouvant empêcher le mal moral, n'est pas tenu de l'empêcher et, de fait, le tolère.

b) Les raisons supérieures pour lesquelles Dieu permet le mal du péché sont les suivantes :

« La défectibilité du libre arbitre, l'indépendance du Seigneur qui ne doit pas être liée par la malice et les abus de la créature ; et, en outre, la manifestation des attributs de Dieu : de sa miséricorde et de sa puissance qui relèvent le pécheur de l'abîme et le portent jusqu'aux sommets de la sainteté ; de sa justice, qui reste toujours admirable même envers ceux qui ont méprisé sa bonté ; enfin, pour l'homme, l'exercice de certaines vertus : de la pénitence qui peut devenir d'autant plus héroïque et plus sublime que la décadence a été plus profonde ; de l'humilité apprise par la chute ; de la reconnaissance, qui se fait plus intense et plus vive parce que le pardon a été immense, etc. [2]. »

Il faut compter aussi le bien moral qui souvent résulte du mal moral ; et cette raison s'applique plus particulièrement au péché originel :

« Le mal moral a son rôle dans le monde. Sans le péché originel, nous n'aurions pas le Rédempteur, et la grâce du Rédempteur est si précieuse qu'elle fait chanter à l'Eglise : « O heureuse faute qui nous a valu d'avoir un tel et si grand Rédempteur ! » Ce que le péché originel est à la Rédemp-

[1] C'est la distinction classique : finis *operationis, operis* et *operantis.* Cf. de Régnon, *Métaphysique des Causes,* p. 394.

[1] Réponse s'inspirant d'A.-A. Goupil, *Dieu,* t. II, p. 29 et suiv.

[2] P. Hugon, *Les 24 thèses thomistes,* p. 275-276.

tion, les péchés actuels le sont à toutes les beautés morales qui se manifestent dans la lutte de la charité contre l'iniquité. Sans le mal moral, pas d'Eglise militante ; sans persécuteurs, pas de martyrs ; sans infidèles, pas de missionnaires [1]... »

3° Pourquoi la création, puisque Dieu savait que l'iniquité l'emporterait sur le bien et que beaucoup d'hommes seraient damnés ? — *Réponse. a)* L'iniquité l'emporte sur le bien ? Qu'en savez-vous ? Même si le *nombre* des pécheurs et celui des damnés devait l'emporter sur celui des justes et des élus, ce n'est pas sous cet aspect quantitatif qu'il faudrait proclamer la prétendue victoire de l'iniquité dans le monde. Sans doute, il existe apparemment des multitudes d'hommes vivant en dehors des voies du salut et commettant l'iniquité. Mais qui pourra juger du secret de leurs cœurs et de l'état de leurs consciences ? Laissez à Dieu le soin d'établir les responsabilités de chacun et chassez de votre esprit un pessimisme à coup sûr exagéré, en relisant la leçon d'optimisme relatif que vous donne S. Thomas, précisément à propos du monde créé par Dieu *(Somme théol.,* Iª, q. 25, a. 6, ad 1 et ad 3) : « L'univers ne peut être meilleur qu'il n'est, à le supposer constitué par les choses actuelles ; car le bien de l'univers consiste dans cet ordre souverainement convenable attribué par Dieu aux choses qu'il créa. Que si l'une de ces choses était rendue meilleure isolément, la proportion de l'ordre s'en trouverait atteinte, l'équilibre rompu, comme, dans le chant de la cithare, la mélodie serait altérée si une corde était tendue plus qu'elle ne doit l'être. » (Voir notre réponse à ce sujet, *Ami* 1929, p. 330).

b) Mais les damnés ? Pourquoi Dieu permet-il que beaucoup d'hommes soient damnés ? — Nous pourrions d'abord épiloguer sur ce « beaucoup ». Personne ne sait si le nombre des damnés dépassera celui des élus. Et puis, encore une fois, la question ne se pose pas sous l'aspect quantitatif. Pourquoi Dieu, infiniment bon, permet-il qu'il y ait des damnés ? Voilà la vraie question.

Ici encore, que notre correspondant veuille bien relire l'article du 29 janvier 1931, § 3. Il y apprendra, de notre grand Bossuet lui-même, que la damnation est la suite de la permission du péché, pour ceux qui, résistant aux grâces divines, tombent finalement dans l'endurcissement du cœur et l'aveuglement de l'esprit : « Qu'un tel état de choses, disions-nous, résultat direct de l'exercice de la liberté humaine, ne soit pas contraire à la volonté salvifique universelle, c'est ce qu'enseigne l'Eglise catholique et ce que nous devons tenir fermement. Et l'explication de cette vérité tient tout entière dans le principe qui a servi de base à tout cet exposé, savoir que Dieu 1° respecte la liberté humaine jusque dans ses défauts connaturels, 2° se montre tolérant à l'égard du mal moral (y compris la damnation éternelle qui en est la suite) en raison du bien qu'il sait en tirer » (p. 72) [1].

[1] P. Hugueny, *Critique et Catholique*, t. II, p. 102.

D'ailleurs, nous avons tant de fois abordé dans l'*Ami* l'apologétique de l'enfer éternel, qu'il est superflu d'y revenir.

4° Enfin, pourquoi la création, puisque Dieu savait que la souffrance règnerait dans le monde ? — *Réponse.* Toujours le même pessimisme. Il y a de la souffrance, beaucoup de souffrance en ce bas monde ; mais est-ce le « règne » de la souffrance ? On serait presque tenté de vous rappeler que

S'il est des jours amers, il en est de si doux !

Mais, ici encore, la comparaison du bien et du mal, de la joie et de la souffrance, nous entraînerait loin du vrai sujet. La vraie question est celle-ci : Pourquoi Dieu permet-il la souffrance, physique et morale ?

Nous avons posé les principes de solution dans notre article de 1928, p. 777-778. Dieu ne veut pas le mal physique pour lui-même ; il ne le veut qu'indirectement, en tant qu'il veut le bien auquel se trouve inséparablement uni le mal. La souffrance est un de ces maux physiques, que Dieu veut indirectement parce qu'il veut donner aux êtres sensibles et passibles le bien de l'existence et de la vie. N'oublions pas, en effet, qu'à considérer la souffrance par son seul aspect naturel, elle est un simple défaut de la nature, inhérent à tout être corruptible et sensible. A ce titre, elle s'attache à la nature animale, sans qu'on puisse dire qu'elle soit un châtiment, une peine ou même une injustice (cf. *Ami* 193 , p. 845).

En ce qui concerne l'homme, le défaut naturel de passibilité avait été corrigé par Dieu dans la justice originelle, grâce au don d'immunité des souffrances. Mais la chute du premier homme a fait réapparaître en notre nature la passibilité qui devient ainsi, non plus seulement un défaut naturel, mais une véritable peine du péché. De sorte qu'en ce qui concerne l'homme, votre question : « *Pourquoi la souffrance ?* » n'est qu'un aspect particulier de la question générale : « *Pourquoi le péché ?* » Et alors intervient, en plus de la réponse propre au mal physique, la réponse propre au mal moral. Dieu *permet* la souffrance en raison du bien moral que l'homme, sous l'influence de la grâce, peut en tirer pour son salut et le salut de ses frères. Même chez les petits enfants, incapables de sanctifier leurs douleurs, cette finalité surnaturelle de la souffrance n'est pas exclue (voir *Ami* 1929, p. 198).

Q. — Peut-on croire que Dieu, en prévision de messes qui seront dites dans la suite pour un défunt pendant un certain nombre d'années, abrège les peines du Purgatoire en faveur de cette âme, sans attendre que toutes les messes prévues soient dites ?

R. — Si la question était posée sous une forme moins absolue, — si, par exemple, on demandait

[1] Voir aussi *Ami* 1928, p. 778-779.

simplement « si Dieu, en prévision de ces messes, *peut* et *veut parfois* abréger les peines du Purgatoire », — nous ne verrions pas quelle raison sérieuse on pourrait opposer à la réponse affirmative. Les messes sont demandées, peut-être même en vertu des dispositions testamentaires du défunt qui a pris soin de réserver à son âme, après la mort, leur bienfaisant secours. Elles seront dites. Dieu le sait et dans sa science éternelle qui coexiste avec toutes les parties du temps, passé, présent et futur, il voit ces messes célébrées. Il peut donc, s'il le veut, en appliquer immédiatement les fruits. Mais...

Car il y a un *mais*... Et ce *mais*, ce sont les dispositions de l'âme du défunt en faveur de qui ces messes sont offertes. Il convient ici de se rappeler un principe que nous avons eu récemment (*Ami* 1934, p. 150) l'occasion d'invoquer dans une autre consultation. Ce principe concerne l'application du fruit de la messe *quant à son intensité*. Et ici, la pratique constante de l'Eglise nous oblige à dire que, « sans aucun doute, le fruit de la messe est appliqué aux fidèles qui y participent, *dans une mesure limitée*. » L'Eglise, en effet, autorise, exhorte ses enfants à renouveler fréquemment l'offrande du saint sacrifice à la même intention. Or, elle n'agirait pas ainsi, si le sacrifice offert une seule fois devait obtenir de Dieu immédiatement la grâce implorée. Il n'y a donc aucun doute que l'application du fruit de la messe, en soi infini, se fait dans une mesure limitée.

Nous avons rappelé que la limitation du fruit de la messe provient surtout de la capacité du sujet, en raison de ses dispositions : « Puisque l'effet des sacrements se mesure uniquement sur les dispositions de ceux qui les reçoivent, le fruit de la messe ne doit également être limité qu'en raison de l'état de ceux pour qui est offert le sacrifice et de la manière plus ou moins parfaite de cette application. » (Billot, *De Sacramentis*, t. I, p. 653). La manière plus ou moins parfaite de l'application correspond à l'intention plus précise ou plus confuse du prêtre, et nous n'avons pas à nous en préoccuper ici, puisque dans l'hypothèse qui nous est soumise, cette intention est très explicite et d'avance connue de Dieu. Reste donc l'excellence des dispositions de ceux pour qui est offert le sacrifice eucharistique : « S'il s'agit des défunts, dit encore Billot (p. 652), leur plus ou moins grande capacité pourra être conçue soit en raison du plus ou moins d'intensité de leur charité actuelle, ou encore en raison du plus ou moins de soin qu'ils auront apporté, au cours de leur vie terrestre, à se procurer l'offrande du saint sacrifice. »

On voit par là la difficulté de répondre à la question telle qu'elle est posée. Le *fait* d'une application anticipée du fruit de la messe ne répugne pas en soi ; mais il peut trouver et il trouve sans doute assez fréquemment, dans les antécédents du défunt, mille obstacles sur lesquels la sagesse non moins que la justice divines ne peuvent fermer les yeux.

Une page de *Ma Messe* de M. Grimaud donnera à notre pensée tout le relief qu'elle comporte. La voici (p. 180-181 ; in-12, 10 f., Paris, Téqui) :

« Il y a, dans les flammes (du Purgatoire), des membres du Corps mystique qui, revenus à la grâce après de graves errements, n'ont pas pu apaiser par une suffisante pénitence et surtout par l'offrande de « leur » messe, le courroux divin. Dieu leur a pardonné, les a sauvés de l'enfer, mais *non sans rester justement indigné d'avoir été, si souvent, bafoué par ces pécheurs*. Il y a, entre eux et Dieu, un nuage qui fera écran et empêchera plus ou moins de leur parvenir, tant que Dieu ne sera pas apaisé, l'abondance des fruits du saint sacrifice. Si le nuage, se dissipant par degré, laisse filtrer chaque jour davantage quelques rayons de bonté, le sauvetage, même hâté par des messes répétées, sera long : Dieu seul peut apprécier les délais que requiert la réparation de son honneur outragé. N'est-ce pas d'une âme de cette sorte que le Curé d'Ars disait : « Il est sauvé, mais il est bien bas... priez beaucoup pour lui ! »

Au contraire, d'autres membres du Corps mystique sont vigoureux et forts. Ceux-là ont « profité de la vie » que le Christ leur infusait. Pense-t-on que le Christ, désireux de les posséder dans la gloire, hésitera à leur donner de ses satisfactions autant qu'ils en peuvent prendre ? Comme, d'un autre côté, ces membres importants du Corps mystique sont probablement peu chargés de dettes, car sur la terre ils veillaient à ne pas tenir de bilans en déficit, leur compte est bientôt équilibré. »

Q. — Dans une revue catholique, la question dogmatique suivante a été posée et résolue : « Peut-on dire qu'à la messe il n'y a pas d'immolation, mais qu'il y a seulement oblation de la victime autrefois immolée sur le Calvaire ? » En raison de diverses considérations, tirées principalement du concile de Trente, la réponse fut ainsi formulée : « Il n'y a donc pas lieu de douter que le sacrifice de la messe comporte une immolation, c'est-à-dire l'immolation sacramentelle de la divine victime. »

Que penser de cette réponse ?

R. — Il serait difficile de s'appuyer sur les textes du concile de Trente, où l'expression *offerre* est souvent doublée de l'expression *immolare*, pour affirmer que dans le sacrifice eucharistique il y a non seulement *oblation*, mais *immolation*. « Sans doute, écrit M. Rivière, y est-il parlé d'hostie, d'immolation et d'oblation. Mais ces termes, que leur alternance a d'ailleurs tout l'air de rendre synonymes ou du moins équivalents, n'y prennent nulle part une précision technique et ne veulent exprimer que l'idée générale de sacrifice » (*Dict. de Th. cath.*, art. *Messe*, col. 1135). Billot est exactement du même avis, et donne la raison de cette synonymie : « Dans le sacrifice, l'oblation et l'immolation ne sont pas deux choses réellement distinctes entre elles : l'immolation ou la destruction signifie précisément la nature particulière de l'oblation propre au sacrifice, en vertu de laquelle l'oblation sacrificielle est située en dehors du nombre des oblations destinées aux hommes et est déterminée à signifier l'honneur dû à Dieu seul et à Lui réservé. Aussi, chez les auteurs tant profanes qu'ecclésiastiques, *offrir* la victime et *immoler* la victime sont des expres-

sions similaires. Et le Concile de Trente lui-même, expliquant la doctrine du sacrifice, les tient pour synonymes en la présente matière, se servant indifféremment des verbes *offrir* et *immoler*, comme on peut le constater, sess. 22, ch. 1 et 2. » *(De Sacramentis*, t. I, Rome, 1924, p. 588, note).

Aussi tous les auteurs, quelle que soit leur opinion théologique sur l'essence du sacrifice de la messe, admettent ils que cette essence comporte une immolation, qu'ils distinguent de l'immolation réelle et sanglante de la Croix et ap llent immolation mystique.

Lisez, par exemple, les deux auteurs le plus représentatifs de la théorie du sacrifice oblation, et vous constaterez que tous deux admettent, à la messe, une immolation mystique.

M. Lepin *(L'Idée du Sacrifice de la Messe*, p. 750) :

« Parce qu'il s'agit d'un sacrifice adapté à nos besoins et fait nôtre, il est indispensable qu'il soit relié d'une manière propre au sacrifice central de la croix. C'est pourquoi le Christ ne se contente pas de se rendre présent et de s'offrir : à quoi aurait pu suffire la consécration sous une seule espèce. Il se rend présent et s'offre, sous deux espèces distinctes, où apparaît un signe de son immolation rédemptrice... L'immolation rédemptrice est signifiée tout d'abord par la double consécration, considérée comme acte, non de transsubstantiation, mais d'immolation mystique. La consécration du sang, venant après celle du corps, semble tirer l'un de l'autre, et renouveler ainsi sensiblement l'immolation sanglante.

Il serait vain de prétendre, avec Cajétan et d'autres, que cet acte de mystique *immolation* constitue proprement l'acte sacrificiel. Le sacrifice de la messe ne consiste pas plus dans l'acte d'immolation figurative que le sacrifice de la croix dans l'acte d'immolation réelle. La raison formelle du sacrifice étant dans l'*oblation*, la véritable essence du sacrifice de la messe est dans l'offrande que le Christ fait de lui-même, à ce moment de la double consécration, sous la pression des mêmes sentiments, des mêmes désirs, du même amour, qu'au cours de sa vie mortelle et particulièrement lors de sa mort effective. La représentation figurative de l'immolation sanglante n'est qu'une *condition* de la forme présente de son sacrifice. Condition indispensable, parce que voulue ainsi par lui : moins sans doute pour remettre sous les yeux du Père la mort de son Fils, que pour la rappeler solennellement à l'Eglise, dont ce sacrifice constitue l'acte par excellence de religion. »

Le P. M. de la Taille *(Mysterium Fidei*, c. IV, début de l'*Elucidatio* XXIV) :

« Le sacrifice de la messe ne consiste pas dans le simple mémorial du sacrifice du Christ et cependant, en dehors de ce mémorial, la messe n'introduit pas dans le Christ un changement réel qui de non victime le rende victime. Mais le mémorial du sacrifice du Christ devient à la messe un véritable sacrifice pour deux raisons : d'abord, dans ce sacrement, qui est l'image et la commémoraison de la passion, est contenu le Christ luimême, demeuré depuis sa passion en état de victime, état consommé par la gloire : ensuite, *l'immolation sacramentelle*, par nous renouvelée, renferme et accomplit une véritable oblation, faite par nous, de la victime qu'elle symbolise [1]... »

[1] Trad. du *Dict. de Théol. cath.*, art. *Messe*, col. 1242

Et vingt fois l'auteur revient, au cours de son ouvrage, sur la nécessité d'une immolation mystique dans le sacrifice de la messe.

On voit par là que la question posée à la revue dont vous parlez passe à côté de la véritable difficulté. Tous les théologiens catholiques répondront, *uno ore*, qu'à la messe il y a « immolation mystique ». La simple présence réelle ne suffit pas pour constituer le sacrifice : il faut, comme le dit le P. de la Taille, que la forme même du sacrement signifie l'immolation *(forma immolatitia*, p. 457), et que l'immolation mystique, manifestée par la séparation sacramentelle du corps et du sang, marque précisément l'oblation, faite par l'Eglise, de l'immolation réelle du Calvaire *(mystica immolatio... oblativa veræ propriæque immolationis)*. Ce qui est vrai et reste vrai indépendamment de tout système. Donc, la conclusion donnée par la revue ne pourra être contestée par personne : « Il n'y a pas lieu de douter que le sacrifice de la messe comporte une immolation, l'immolation sacramentelle de la divine victime. » Le domaine des opinions théologiques reste inviolé par cette conclusion, toute dogmatique.

* *

La vraie controverse entre théologiens est ailleurs. Y a-t-il, à la messe, dans l'immolation mystique une nouvelle immolation *affectant le Christ lui-même ?* La réponse négative est commune à tous les partisans du sacrifice-oblation et c'est en ce sens qu'ils disent qu'à la messe il n'y a pas nouvelle « victimation » (on a dû forger un mot répondant exactement au concept), mais simplement oblation, par l'immolation mystique, de la victime, immolée une fois pour toutes, au Calvaire. Les partisans du sacrifice immolation, à quelque école qu'ils appartiennent, confessent une nouvelle « victimation » de Jésus-Christ dans l'immolation mystique. Mais, de toute évidence, même dans les opinions les plus réalistes, comme celles de Lessius (immolation virtuelle) ou de De Lugo-Franzelin (anéantissement du Christ), il s'agit uniquement d'une immolation n'apportant aucun changement intrinsèque au corps glorieux de Notre-Seigneur, aujourd'hui vivant et immortel dans les cieux, c'est-à dire d'une immolation non sanglante (et en ce sens non réelle) affectant l'existence sacramentelle du Christ (et en ce sens réelle).

Dans cette controverse gît le point névralgique qu'a sans doute voulu toucher la revue.

Les partisans du sacrifice-oblation rejettent toute victimation nouvelle de Notre-Seigneur, cette victimation leur apparaissant inconcevable. Mais leurs adversaires leur demandent aussitôt comment une simple représentation extérieure de l'immolation du Calvaire peut suffire à constituer un véritable sacrifice. Et c'est sur ce point précis que porte l'objection tirée des expressions du concile de Trente, qui semblent bien indiquer une nouvelle victimation du Christ : *Celebrato veteri Pascha..., novum instituit Pascha, seipsum ab*

Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum... (sess. xxii, c. 1) ; ou encore : *Idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit* (id., c. 2).

Mais, à leur tour, les partisans du sacrifice-oblation demandent à leurs adversaires en quoi peut bien consister cette victimation réelle ou non réelle affectant le Christ ? Nous avons, pour notre petite part, tenté jadis de projeter quelque lumière sur ce point (voir *Ami,* 1927, p. 424 et suiv.). Notre explication a été jugée « superflue et inopportune », tout d'abord par le P. de la Taille (*Mysterium fidei,* édit. 3a, p. 754), ensuite par son disciple, le P. Filograssi, dans un ouvrage très récent, *De Eucharistia, quæstiones selectæ,* Rome, 1933, p. 300. S'il était permis, malgré de si hautes autorités, d'apporter un nouvel argument en faveur d'une « victimation » nouvelle, mais purement sacramentelle du Christ au sacrifice de la messe, nous apporterions la comparaison de la présence réelle elle-même. La présence réelle du corps et du sang de N.-S. n'apporte aucun changement intrinsèque au corps glorieux et vivant du Christ, et pourtant cette présence fait que Jésus-Christ se trouve *vere, realiter, substantialiter* sur l'autel, sous les espèces eucharistiques. Pareillement la séparation sacramentelle du corps et du sang n'apporte aucune immolation sanglante et violente dans l'humanité du Sauveur ; et cependant elle fait que cette humanité est rendue présente, dans le sacrement, avec un caractère de nouvelle immolation. Si la présence sacramentelle est quelque chose de réel et pas simplement une figure du corps et du sang (et la foi nous oblige à croire à cette réalité), l'immolation mystique ou sacramentelle sera dans le même ordre de réalité, et pas simplement une représentation extérieure constituée par la seule séparation des espèces eucharistiques.

Mais encore une fois, ceci est question d'opinion.

Q. — Le prix du blé fixé par le Gouvernement oblige-t-il l'acheteur en conscience et en justice ? Il me semble que *oui,* puisque cette loi intéresse le bien commun, et je crois qu'il ne suffit pas, pour rendre légitime un prix inférieur au prix légal, que le cultivateur consente à vendre son blé à ce prix inférieur : car il n'est pas libre, il est poussé par la nécessité.

R. — Nous pensons comme vous, cher confrère, et voici pour quelles raisons.

En principe, l'Etat a-t-il le droit de fixer lui-même le prix des marchandises ? C'est normalement l'affaire des intéressés. L'Etat doit respecter les personnes, donc laisser acheteurs et vendeurs débattre librement le prix des objets qu'ils échangent. Mais c'est à condition que les contrats soient honnêtes. Il n'est personne qui conteste à l'autorité publique le droit d'interdire des tractations injustes. Ou plutôt, *de droit naturel,* de telles tractations sont illicites, et si le dol ou la violence portent sur l'essence même du contrat (erreur substantielle, crainte grave injustement causée par l'un des contractants pour extorquer le consentement de l'autre), celui-ci est ou nul, ou tout au moins rescindible au profit de la partie lésée. Une transaction, dit notre Code civil, peut être rescindée dans tous les cas où il y a dol ou violence (art. 2053). Nous ne pensons pas que personne conteste la légitimité de l'intervention de l'autorité sociale dans ce cas : ce serait pousser la victime à se faire justice elle-même, retourner à la barbarie.

Les contrats portant sur des denrées ont particulièrement retenu l'attention des moralistes, au moins les *denrées dites de première nécessité,* le blé par exemple. Et à bon droit. En réalité, on n'est pas libre de n'en pas user, et, de ce chef, les détenteurs de ces denrées pourraient aisément exercer sur les consommateurs une pression équivalente à une violence injuste. L'établissement d'un prix légal, dans ce cas particulier, apparaît donc comme un moyen de prévenir l'injustice. Les économistes libéraux ont eu beau protester que « la protection du consommateur gît dans l'organisme de la concurrence » (J. Rambaud), le P. du Passage n'hésite pas à repousser cette thèse au nom de « *la tradition théologique unanime* » : « Il ne s'agit pas de réclamer pour l'Etat un pouvoir discrétionnaire sur le cours de toutes les marchandises, mais de lui demander d'exercer son rôle de *custos justi* en imposant une limite à la rapacité de ceux qui vendent les subsistances de première nécessité [1]. » Toutefois, il n'est que justice de l'observer, le problème dans le passé s'est généralement posé tout autrement qu'aujourd'hui. C'est de l'établissement du *prix maximum* que parle le P. du Passage. En peut-on dire autant du *prix minimum,* puisque c'est de cela qu'il s'agit ici ? On ne s'attend pas à nous voir traiter dans son ensemble le grave problème du blé : autant vaudrait avoir la prétention de résoudre la crise économique. *Sutor, ne supra crepidam judicaveris ;* nous ne l'oublierons pas et resterons sur le terrain de la morale.

Ce que Daniel-Rops appelle l'*autarchie*, le régime d'isolement économique auquel nous devons de voir en France le blé à 115 f. le quintal quand dans le monde entier le prix moyen est de 20 f., ce régime nous semble parfaitement déraisonnable. Mais sous la menace d'une catastrophe, on peut se trouver dans la nécessité de recourir, au moins pour un temps, à des mesures qui, pleines d'inconvénients, ont cependant l'avantage de prévenir un plus grand mal. Quand une maison menace ruine, hésite-t-on à l'étayer, même s'il faut pour cela encombrer la chaussée et incommoder tous les habitants de la rue ? C'est ainsi que l'Etat français justifie le prix minimum intérieur du blé. En attendant une réorganisation des échanges, on impose un sacrifice à l'ensemble des

[1] *Cours d'Economie politique*, p. 331-332.

consommateurs, parce qu'il est avéré que toute la classe paysanne française serait mise dans l'impossibilité de vivre si elle devait céder le blé, élément très considérable de notre production agricole, au prix courant du marché extérieur, très au-dessous du prix de revient Il nous semble encore être ici dans son rôle de *custos justi,* étant bien entendu qu'une telle mesure, dont il serait d'ailleurs puéril d'espérer le maintien indéfini, n'est moralement justifiable qu'à condition d'être provisoire, Elle ne doit durer que le temps de la liquidation du libéralisme.

Ce ne sont pas les dessous réels de l'opposition à la loi qui seraient de nature à nous faire changer de sentiment. Que les consommateurs rechignent à payer cher le pain, et encore, par dessus le marché, à faire comme contribuables les frais de ristournes allouées par l'Etat aux exportateurs, cela se comprend. Mais « le pire est que des formidables dépenses supportées par l'Etat en raison de cette loi, rien ne va aux paysans, qui ne peuvent, ni vendre leur blé au cours légal, ni (faute de silos) le stocker. Tout est détourné par les grands hommes d'affaires spécialistes du blé et les puissants organismes de meunerie [1]. »

C'est qu'en période de crise, les denrées de première nécessité, toujours parce qu'on ne peut s'en passer, constituent le domaine d'élection des affairistes sans scrupules. N'a-t-on pas la preuve que Stavisky spéculait effrontément sur les grains ? N'est-il pas de notoriété publique que d'honnêtes meuniers, et nombreux, grâce à Dieu, s'emploient de leur mieux à aider les cultivateurs, mais éprouvent des difficultés énormes, du fait de la concurrence déloyale que leur font des fraudeurs de grande classe avec des blés payés aux producteurs à des prix de misère ? Les tribunaux ont jugé quantité d'affaires, quand les coupables n'étaient pas trop puissants [2].

Au fond, et il l'a maintes fois déclaré par l'organe de ses représentants qualifiés, « peu importe au paysan que le blé tombe à 30 f. et le beurre à 3 f., s'il paie en même temps le pain dix sous le kilog., les chaussures 15 f. la paire et le reste à l'avenant ». Mais il trouve *illogique* (nous dirons, nous, peu équitable) que des producteurs vendent le blé 80 et 90 f. pour permettre à des boulangers d'acheter des farines à 160 et 170 f., alors que ceux-ci vendent le pain au même prix que leurs confrères payant les mêmes farines 189 f. et audessus.

C'est à l'organe que nous avons cité en note que nous emprunterons notre conclusion : « La non observation des lois, l'absence de répression de la fraude montrent combien l'Etat est impuissant à tout réglementer lorsqu'il n'a pas l'appui des intéressés. » Rien de plus juste. Aussi le devoir de ceux-ci, meuniers et cultivateurs, est-il d'obéir à la loi. Certes, il faudrait se montrer indulgent en pratique envers celui qui, contraint par une nécessité impérieuse, aurait « lâché » son blé à bas prix plutôt que d'être acculé à la saisie Mais comment ne pas profiter de l'occasion pour faire toucher du doigt aux paysans la nécessité de cette organisation à laquelle ils restent, en si grand nombre, réfractaires ! Le point le moins contestable de l'*expérience Roosevelt* est peut-être l'établissement par les intéressés eux-mêmes et pour toutes les professions de *codes de concurrence loyale* ayant ensuite force de loi. Les catholiques sociaux verraient très volontiers une disposition de ce genre dans notre future organisation corporative, eux qui n'ont jamais voulu séparer de l'action législative la création d'institutions professionnelles ou leur christianisation et la rechristianisation des consciences individuelles.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Manuel ROCHA, Docteur en Philosophie, Docteur en sciences politiques et sociales. — Les Origines de « Quadragesimo Anno » : Travail et Salaire à travers la scolastique. Préface du R. P. Rutten, O. P. — In-8 de XII-206 p., 25 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

La philosophie scolastique n'est pas si éloignée des problèmes contemporains que certains se l'imaginent. M. l'abbé Manuel Rocha, prêtre portugais, vient d'en fournir une lumineuse démonstration en ce qui concerne le plan économique.

---

[1] Daniel-Rops, *Eléments de notre destin,* p. 43.

[2] Nous avons sous les yeux un journal agricole de l'Ouest qui reproche surtout aux meuniers de n'avoir pas eu le courage de faire eux mêmes la police de leur profession et « démissionné d'office ceux de leurs collègues notoirement connus comme ne respectant pas les obligations légales qui leur sont imposées ». Qu'il soit trop odieux de dénoncer aux contrôleurs les « débrouillards » qui font cette concurrence déloyale, soit. Mais le journaliste nous semble fondé à regretter que les meuniers n'aient pas éliminé de leurs groupements « tous ceux qui, dans le passé, ont eu des démêlés avec la justice pour n'avoir pas respecté les taux d'incorporation de blés étrangers, par exemple, ou encore tous ceux qui trouvent actuellement le moyen d'offrir des farines rendues à 60 et même 100 kilomètres de chez eux à 30 et 40 fr. au-dessous de la cote officielle. » Il nous semble parler le langage de la conscience droite quand il les adjure de « renier sans regret ceux qui, par une concurrence déloyale payée par la misère des paysans mal organisés, leur enlèvent une clientèle qu'ils avaient établie par la pratique honnête et loyale de leur profession ». Et il pourrait bien dire tout simplement la vérité quand il ajoute : « Ceux là même qui crient le plus fort et qui réclament l'abrogation de la loi, sont précisément ceux qui ont le plus fraudé. Sans doute craignent-ils de ne pouvoir revenir à des méthodes commerciales plus sérieuses, maintenant qu'ils ont apprécié tout ce qu'il y a d'avantageux à travailler en marge de la loi ; et craignant que la corde ne finisse par casser à force de tirer dessus, ils préfèrent en demeurer là et consolider les bénéfices réalisés, plutôt que de courir le risque de se faire pincer en succombant de nouveau à la tentation. »

La sévérité de l'appréciation n'autorise peut être pas à en contester l'exactitude quand par ailleurs on déclare : « Nos relations avec le négoce et la meunerie sont des meilleures, et nous n'avons qu'à nous féliciter des rapports que nous entretenons avec les meuniers, à de rares exceptions près. »

« Le but de ce travail, déclare l'auteur, est de suivre à travers la Scolastique, depuis S. Thomas jusqu'à la Révolution française, l'évolution des théories relatives au travail et au juste salaire. » Sans prétendre avoir étudié tous les théologiens qui ont abordé ces questions (Cajetan, par exemple, n'est pas même cité), M. Rocha peut néanmoins prétendre au mérite d'une synthèse qui n'avait pas encore été faite et qui jette une lumière éclatante sur la continuité de l'enseignement social dans l'Eglise.

M. R. insiste sur le salaire familial dû *en justice* au travail. La place d'honneur revient ici à S. Thomas d'Aquin. Sa doctrine sur le salaire est connue. Le contrat de salaire est légitime : il s'assimile analogiquement à la vente et au louage. La justice exige que le patron paie le salaire stipulé, et sans retard. Mais le montant du salaire ne peut être abandonné à l'arbitraire des contractants ; il doit suffire à l'honnête sustentation de l'ouvrier et même de sa famille. C'est « l'estimation commune » qui règle le « juste salaire » ; estimation commune qui constitue une règle objectivement plus rigide qu'on ne serait tenté de le croire tout d'abord, et qui tient compte de ce qu'il faut à un homme pour vivre, de ce que vaut son travail dans sa profession, du rang et de la condition qu'il occupe. Souvent l'estimation commune a son expression — et c'est là une garantie pour l'ouvrier — dans une tarification corporative ou municipale.

L'auteur étudie ensuite Henri de Langenstein *senior* (1340 ?-1397), philosophe, juriste et théologien peu connu, si on le compare à Thomas d'Aquin, mais dont les doctrines sociales, empruntées à son *De contractibus et origine censuum*, inséré dans l'édition de Cologne des *Opera omnia* de Gerson (1484), sont dignes d'être relevées.

Pour lui, la faute d'Adam explique le caractère pénible du travail ; mais, du jour où les hommes ont compris les bienfaits de la vie en société, un énorme progrès a été accompli : dans le cadre d'une organisation sociale, la vie économique atteint son plein épanouissement ; elle suscite les différentes modalités de l'échange. Pour que l'échange réalise ses buts, il faut qu'y règne la justice. Le vieux juriste signale déjà les deux classes qui s'opposent dans le monde, la classe de ceux qui veulent travailler, et celle qui, répudiant le travail, cherche, au moyen et sous le voile du contrat, à vivre et à s'enrichir aux dépens de l'autre. L'Etat doit intervenir pour empêcher les injustices. Mais prôner l'intervention de l'Etat dans la fixation des prix ne signifie pas que l'Etat puisse exercer une autorité arbitraire : la tarification des prix doit s'inspirer du bien commun et de la juste valeur des choses. Or la valeur marchande repose sur de multiples fondements, dont les principaux sont : le besoin individuel et collectif et la rareté des marchandises. Il est curieux de constater avec quelle finesse psychologique et quelle sûreté morale Langenstein propose, pour l'estimation du juste prix, la règle tirée des besoins, et celle tirée de la rareté (artificielle ou naturelle) des objets. La rémunération du travail n'est plus qu'une application de ces principes généraux : le travail nécessaire a pour objet la sustentation convenable de l'homme. Sans doute, Langenstein ne parle pas explicitement de la sustentation de la famille, mais le terme « sustentation » employé sans restriction désigne de toute évidence la subsistance du travailleur, y compris les charges familiales qu'il doit supporter.

Au XV^{e} siècle, voici S. Antonin de Florence. M. Rocha nous a tracé une excellente monographie de ses idées sociales. Il nous permettra de regretter qu'il n'ait pas utilisé, sur ce sujet, les deux études de Karl Ilgner, *In S. Antonini archiepiscopi Florentini, O. P. sententias de valore et de pecunia commentarius*, Breslau, 1902, et *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, Paderborn, 1904, cette dernière surtout, bien connue et réellement précieuse.

La doctrine d'Antonin sur le juste salaire est très nette. Le salaire n'est pas, comme pour S. Thomas, *quasi quoddam pretium* (I^{a}-II^{æ}, q. 114, a. 1), c'est un véritable prix dû en vertu d'un contrat pour un travail déterminé, *pretium debitum promissum*. Le salaire, pour être juste, doit être proportionné à l'effort, à la diligence, à la nature du travail ; mais, en le fixant, il faut encore tenir compte de la coutume du pays et de l'estimation commune. Quelles que soient les difficultés d'interprétation de certains textes, il n'y a aucun doute que S. Antonin prescrive le salaire familial. C'est aussi l'avis de K. Ilgner. Mais Antonin ne s'en tient pas aux généralités économiques. Il vivait à Florence, où la question se compliquait d'un problème monétaire : il condamne donc le retard du paiement, le paiement en monnaies de titre insuffisant, les retenues exagérées du banquier dans les paiements effectués par son intermédiaire, les abus du « truck-system ». Ayant ainsi pris la défense des droits des ouvriers, il est plus à l'aise pour leur rappeler leurs devoirs, les obligeant à réparer négligences et malfaçons et à respecter la propriété du maître, déplorant la paganisation des mœurs dans les milieux agricoles et industriels : aussi le devoir des patrons s'étend-il plus loin que l'horizon matériel ; les employeurs doivent veiller sur la conduite de leurs sujets et assurer la propreté morale de l'enceinte où s'exécute le travail.

S. Antonin se préoccupe aussi des professions libérales et trace les règles concernant la profession des avocats et des médecins et la taxation de leurs honoraires. Les mêmes règles s'appliquent aux professions connexes de notaire, de tabellion, de procureur, etc. — En somme, ses idées envisagent surtout le côté pratique des problèmes : il s'est fait le moraliste d'une société économique qui se dépravait et dans laquelle le désir de gain commençait à obscurcir certaines notions fondamentales de la justice et du droit.

Vers la même époque, S. Bernardin de Sienne transporte dans ses sermons l'enseignement de la morale économique. Ses conceptions ne s'éloignent guère de celles de S. Antonin : sans en prononcer encore le mot, l'idée du salaire familial est sous-jacente à ses théories sur la juste rémunération du travail. Mais nous rencontrons chez lui des concepts plus précis sur le rôle que le bien commun de la société doit jouer dans l'estimation des valeurs : le prix est toujours injuste dès lors qu'il procure des avantages particuliers au détriment du bien commun ; les inégalités sociales, nécessaires au bon ordre de la société, doivent entrer en ligne de compte : il faut que chacun, selon le rang qu'il occupe dans l'échelle sociale, puisse vivre de son emploi. M. R. note opportunément que S. Bernardin entrevoit déjà la participation aux bénéfices.

Dans la première moitié du XVI^{e} siècle, la lecture des moralistes ne produit sur M. R. qu'une impression assez pénible : « absence ou pauvreté des principes, solutions pratiques presque sans attache avec la théologie spéculative » (p. 107). Nous sommes persuadés que les commentaires de Cajetan et quelques-uns de ses opuscules lui eussent laissé une tout autre impression. Mais la fin du XVI^{e} siècle apporte un renouveau d'intérêt aux questions économiques et sociales avec le *De justitia et jure* de Louis Molina († 1600). Molina semble avoir admis, lui aussi, le principe du salaire familial ; mais ses idées sur les sanctions à appliquer aux « ruptures fautives » du contrat de travail sont plus discutables ; elles procèdent, de toute évidence, de la législation en vigueur au Portugal, où il avait fait ses études. Théoriquement peut-être, cette législation peut se défendre ; pratiquement « le sort de l'ouvrier était complètement dans la main du premier maître. Celui-ci, sauf pardon, avait le moyen de faire condamner l'employé qui était coupable de rupture illicite du contrat et qui refusait de s'expatrier, soit à une peine d'exil, soit à une

peine de prison ; mais il avait aussi le moyen, par des affirmations mensongères, d'acculer l'employé, même non coupable, au chômage temporaire forcé et à une existence précaire » (p. 129). Ce point mis à part, la doctrine de Molina présente des qualités remarquables et exerça une grande influence sur les moralistes du début du XVIIe siècle, Lessius, Bonacina, Vasquez, Renaud, Layman.

Quelles que soient leurs divergences secondaires, il semble bien que ces auteurs s'efforcent d'élaborer une doctrine commune sur le juste salaire. Il y a un juste salaire ; la justice est blessée quand la rémunération de l'ouvrier tombe en dessous d'un certain minimum ; la convention de travail est régie par des exigences supérieures à la volonté des contractants : voilà le patrimoine d'idées commun à tous ces auteurs. Il leur vient de la scolastique. — Mais ils vont plus loin et se demandent à quel signe on reconnaît le juste salaire, à quelle cause il emprunte sa justice. Le signe, c'est son acceptation volontaire par la masse des intéressés ; la cause, c'est sa correspondance avec les besoins du travailleur. Sur ce second point, Corduba et Vasquez rendront explicite ce qui n'était qu'à l'état larvé chez Molina et admettront qu'un juste salaire doit tout au moins couvrir les besoins personnels et familiaux de l'ouvrier. C'est ainsi que dès le début du XVIIe siècle s'élabore une opinion qui tend vers la notion du salaire familial.

Ce principe du salaire familial sera retenu par De Lugo : le juste salaire objectif s'impose au respect des parties contractantes, et l'ordre économique fonctionne de telle manière que ce respect est le plus souvent assuré. En fait donc, il arrive que « les travailleurs se trompent vite, facilement et généralement en réclamant au nom de la justice un salaire plus considérable que celui dont ils sont gratifiés. » De toute façon, l'injustice, si injustice il y a, ne saurait être réparée par voie de compensation occulte. Lessius avait déjà réagi contre la pratique de la compensation occulte en matière d'insuffisance de salaires ; De Lugo accentuera encore la réaction, qui finalement aboutit à la condamnation, par Innocent XI, de la proposition suivante : « *Famuli et famulæ domesticæ possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario.* »

La doctrine du travail et du salaire est désormais fixée. Vers la fin du XVIIe siècle et pendant le XVIIIe, Reiffenstuel, Mayol, Roncaglia, Benoît XIV, Reuter, Amort, et d'autres encore, vont répéter à satiété les formules de Molina, Bonacina, Vasquez, De Lugo. Pour tous, le contrat de salaire, par lequel l'ouvrier loue ses services et son travail moyennant une rémunération pécuniaire, est un accord valable à condition d'être de bonne foi, d'être librement consenti par les deux parties, de stipuler un taux égal aux exigences de la justice. Ces exigences sont définies par la coutume, par l'estimation commune. Le salaire est juste quand l'ouvrier trouverait difficilement ailleurs des conditions plus favorables que celles dont il jouit chez l'entrepreneur qui l'occupe actuellement. Si la coutume fait tomber le salaire en dessous du minimum nécessaire à l'existence, on peut encore, d'après Reiffenstuel et d'autres auteurs, « le tenir pour juste, si l'on peut facilement remplacer le travailleur en activité par d'autres ouvriers qui, moyennant ce salaire, assumeraient volontiers l'exécution de la même besogne ou du même service. En voici la raison : bien que cette rémunération ne soit pas assez élevée pour l'entretien, elle y suffit cependant si on la joint aux ressources que le travailleur tire, soit de ses propriétés personnelles, soit d'autres emplois qu'il exerce, ou bien encore si l'ouvrier veut vivre avec plus d'économie... Il faut considérer comme juste cette rémunération, du moment que le travailleur l'accepte spontanément » (p. 175). On suppose donc toujours que le salaire doit être au moins familial. D'ailleurs tous ces auteurs « enseignent que les parents sont tenus d'élever et de nourrir leurs enfants ; **donc, à défaut d'autres moyens, le travail est le moyen normal d'accomplir cette obligation.** Quel sens aurait cette obligation, quand on n'a pas d'autre ressource que de se livrer à tout le travail nécessaire pour nourrir et faire subsister sa famille, si les employeurs qui utilisent ce travail n'ont pas l'obligation correspondante de payer le salaire suffisant à cet effet ? » (p. 178).

Il est vraiment remarquable qu'à part une ou deux exceptions (M. Rocha cite Lacroix et Voit) les théologiens et philosophes catholiques ont toujours maintenu au XVIIIe siècle ces notions traditionnelles, nonobstant la politique mercantiliste des bas salaires préconisée à cette époque par le libéralisme économique. L'idée générale du salaire minimum, voire du salaire familial, est une idée centrale dont les rayons ont illuminé l'œuvre de presque tous les théologiens catholiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à la veille de la Révolution française.

L'auteur en conclut qu'en enseignant que le salaire familial est dû « en justice », on ne fait que demeurer dans le sillage de l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Cette conclusion est, en substance, juste ; mais elle appellerait d'autres précisions que nous ne pouvons songer à énumérer ici. Plusieurs fois cette question du « juste » salaire a été abordée dans l'*Ami*. Autre chose est d'affirmer que la justice veut qu'à l'ouvrier honnête et consciencieux soit donné un salaire suffisant pour nourrir sa famille ; autre chose, affirmer que c'est un devoir de justice commutative retombant uniquement sur l'employeur. On trouverait facilement, dans les seuls textes rapportés par M. Rocha, des autorités suffisantes pour justifier les positions concrètes prises, dans l'application des principes, par les théologiens auxquels l'auteur reproche d'une manière générale (et qui manque des nuances indispensables) d'avoir enseigné « que le salaire familial n'était pas dû en justice[1]. »

Dom Charles POULET. — **Histoire du Christianisme.** Tome Ier : *Antiquité :* Fascicules IV, V et VI, à 20 f. l'un. — Paris, Beauchesne.

Nous avons présenté l'an dernier, p. 287, les trois premiers fascicules de cet important ouvrage. Les trois fascicules qui viennent de paraître conduisent l'histoire de l'Eglise du milieu du Ve à la fin du VIIe siècle. Ils renferment neuf livres dont voici les titres : XII. L'Eglise et les Barbares. — XIII. L'Eglise sous la dynastie justinienne. — XIV. L'Occident à l'époque de S. Grégoire le Grand (Fasc. IV). — XV. L'Orient au VIIe siècle. — XVI. L'Eglise franque. — XVII. L'évangélisation septentrionale aux VIe et VIIe siècles (Fasc. V). — XVIII. La défense de la Primauté Romaine. — XIX. La liturgie antique. — XX. L'art chrétien des origines au VIIIe siècle (Fasc. VI).

L'Orient s'épuise en discussions théologiques (monophysisme, querelle des Trois Chapitres, monothélisme) et en subtilités qui préparent la rupture prochaine avec le Siège Apostolique. Pendant ce temps l'Eglise Romaine va aux Barbares pour les éduquer, les baptiser, les préparer à recueillir l'héritage de la civilisation ancienne. On trouvera, dans le fasc. IV, des pages très vivantes sur ces éducateurs du monde barbare que furent S. Benoît, Cassiodore, S. Grégoire le Grand. Le portrait de ce dernier, notamment, est tracé de main de maître. On trouvera aussi un exposé assez juste de la conversion de Clovis, d'après les données reçues jusqu'ici et présentées déjà par Godefroid Kurth, dans *Clovis* et *Sainte Clotilde*. Mais il y a du nouveau. Dans le *Bulletin de Littérature ecclé-*

[1] **Voir sur ce point *Ami* 1927, p. 623 ; et surtout 1933, p. 705 — On voudra bien remarquer que ces deux articles ne sont pas du même rédacteur.**

siastique de Toulouse (1932), M. l'abbé Saltet a montré, surtout par une lettre de Théodoric, roi goth de Ravenne, à Clovis, que la célèbre bataille contre les Alamans serait postérieure à la conversion de Clovis. Si ce point est fixé, on devra sans doute cesser de présenter cette bataille comme l'occasion ou la cause de la conversion du roi franc. A cela Dom Poulet ne fait aucune allusion ; peut-être n'a-t-il pas connu l'étude de M. Saltet.

La mise au point est meilleure pour le cas des papes Vigile et Honorius.

Le chapitre consacré aux débuts de la chrétienté dans les pays celtiques a pour auteur Dom Gougaud, que des études antérieures bien connues désignaient pour traiter ce sujet.

Au livre XV, le chapitre de l'apparition de l'Islam met à profit surtout une étude de Mgr d'Herbigny et les savants articles du P. Lammens dans les *Recherches de Science religieuse*. On ne peut qu'en féliciter l'auteur. Le problème psychologique si complexe de la sincérité (?) de Mahomet y reçoit une réponse bien nuancée qui doit approcher de la vérité.

Au livre XVI, on suivra avec un vif intérêt le tableau de la Société mérovingienne. A noter l'effort de l'Eglise pour supprimer les coutumes païennes survivantes, non seulement par la prédication, mais par un procédé de démarcage et de substitution : « Là où persistait l'adoration des sources et des arbres, les évêques installèrent le culte rival d'un saint » (fasc. V, p. 678). C'est une donnée de plus en plus courante dans le monde savant et qui rendrait raison, croit-on, de plusieurs chapelles bâties près de sources ou sur des sources.

Du livre XVIII, « Evangélisation septentrionale aux VIe et VIIe siècles, » Dom Poulet n'a rédigé que le 7e chapitre. Les six premiers sont de M. l'abbé G. Coolen, ancien élève de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, aumônier du lycée de St-Omer.

Dans le chapitre de la Mission grégorienne on s'étonne de retrouver encore, comme point de départ de l'évangélisation de l'Angleterre, la rencontre d'esclaves anglais sur le marché de Rome par S. Grégoire, moine, et la conversation engagée à cette occasion entre le religieux et le propriétaire de ces esclaves. C'est un récit charmant, mais rien de plus. Déjà Mgr Duchesne (*L'Eglise au VIe siècle*, p. 600) l'avait qualifié de légende. Mgr Batiffol (*S. Grégoire le Grand*, p. 175-6) l'apprécie de même et démontre que les premières ouvertures en vue d'une mission chez les *Angli* vinrent à Rome de l'Angleterre même.

Au Fasc. VI, le livre XIX (et non X, coquille de la p. 839, note) sur « La Liturgie antique » a été rédigé par Dom Pierre de Puniet, moine bénédictin de Saint-Paul d'Oosterhout ; — le livre XX sur l'art chrétien, par M. le chanoine Maurice David, professeur aux Facultés catholiques de Lille. Ces deux auteurs font preuve d'une remarquable compétence et utilisent une bibliographie toute récente.

Avec ce fascicule, que clôt un index alphabétique et analytique, s'achève le tome Ier *Antiquité*, volume in-4o carré de 956 p.

L'auteur y donne bien ce qu'il a promis. Les remarques de détail faites plus haut n'enlèvent rien à ce que nous avons déjà dit de la valeur de cette *Histoire*, du caractère suggestif et original de son illustration.

Abbé G. Sepiéter. — **La vie chrétienne tirée des Œuvres de Bossuet.** — In-8 de XXXII-580 p., avec deux portraits hors texte, 25 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

M. l'abbé Sepiéter nous a déjà donné *La Doctrine catholique tirée des Œuvres de Bossuet*, et nous avons dit alors (1927, p. 256) tout le bien que nous pensions de cette heureuse initiative. Le succès a répondu aux espérances que laissait entrevoir cet essai : l'ouvrage a été recommandé par plus de 50 cardinaux, archevêques et évêques de France et adopté dans plus de 70 Grands Séminaires.

Le volume actuel est la suite naturelle de *La Doctrine catholique*. C'est la même méthode : les extraits, empruntés le plus souvent aux sermons, sont sériés d'après le plan que s'est tracé l'auteur. Aussi bien le premier volume appelait le second : « La foi, disait Bossuet lui-même, me prouve les mœurs ; les mœurs me prouvent la foi. Les vérités de la foi et la doctrine des mœurs sont tellement connexes et saintement alliées, qu'il n'y a point moyen de les séparer » (Sermon sur la divinité de J.-C., 1665, 2e point). Après la *doctrine*, où le lecteur devait retrouver le dogme catholique, voici la *morale*, ce « livre de *vie*, qui montre particulièrement dans chaque chrétien, avec les difficultés inhérentes à sa condition de fils d'Adam, et les secours divins proportionnés à sa faiblesse, la foi pratique aux enseignements du Maître et l'obéissance à ses lois » (p. II).

M. Sepiéter s'est tracé le plan suivant :

Préliminaires : Vie longue ou courte ? Le prix du temps.

Première partie : Les Origines de la vie surnaturelle : la création de l'homme, la chute et le châtiment, l'Incarnation, la Rédemption.

Deuxième partie : Nature de la vie chrétienne. Cette seconde partie est, comme il convenait, la plus développée. On y envisage tout d'abord *le rôle de Dieu* dans notre vie surnaturelle : le rôle du Père, créateur et provident ; le rôle du Fils, notre voie, notre chef (comparaison de la vigne et des sarments), notre intercesseur, notre Roi ; le rôle du Saint-Esprit, maître intérieur, source d'amour et de force. Interviennent aussi dans notre vie spirituelle, par leur puissante protection et médiation, la Sainte Vierge, Mère de Dieu et Mère des Hommes, S. Joseph, les Anges, les Saints, qu'il est bon d'invoquer et de prier. — Il faut ensuite envisager *le rôle de l'homme* : s'il veut vivre chrétiennement, il doit bâtir l'édifice de sa vie spirituelle sur la foi. Vie de foi, soumise à l'enseignement de l'Eglise ; vie cachée, imitant Jésus et Marie dans leur vie obscure ; vie d'amour, cherchant dans le grand commandement de la loi du Christ le moyen de s'unir à Dieu et aux autres fidèles ; vie de générosité, accueillant la souffrance par amour de Jésus-Christ. Telle est la vie du chrétien, désireux de lutter victorieusement contre ses ennemis spirituels, la triple concupiscence, le monde, le démon. Un appendice a trait au péché et à la nécessité de la conversion.

La troisième partie expose *les moyens pratiques de vie chrétienne* : la pénitence, l'Eucharistie, la prière, l'examen de conscience, la direction spirituelle.

Dans la quatrième, l'auteur a rassemblé quelques extraits concernant *la perfection de la vie chrétienne*, *la vie religieuse*.

Enfin, *la fin et le couronnement de la vie chrétienne* (5e et dernière partie) amènent d'utiles considérations sur la mort, le jugement, la résurrection, l'enfer, le ciel.

Le lecteur appréciera le caractère essentiellement pratique de ce plan. Après avoir appris à penser et à croire avec Bossuet, avec lui encore il apprendra ici à vivre et à mourir.

Les deux ouvrages de M. l'abbé Sepiéter se complètent sans se répéter. L'identité éventuelle des sujets n'amène jamais la reproduction des mêmes textes. Lorsque c'est utile, l'auteur renvoie au premier volume sur la doctrine. Vrai « compendium » de Bossuet, ces deux volumes méritent de devenir le « bréviaire » de tous les esprits cultivés ; ils dispenseront de recourir à de nombreux ouvrages de spiritualité qui peut-être ne procureraient ni même satisfaction, ni égal profit.

Formes, vie et pensée, par le « Groupe Lyonnais d'Etudes médicales, philosophiques et biologiques ». — In-8 de xvi-422 p., 20 f. — Lyon, Lavandier, 5, rue Victor-Hugo.

A plusieurs reprises déjà nous avons signalé les savantes et intéressantes publications du « Groupe Lyonnais ».

Formes, vie et pensée est la suite logique et nécessaire de *Les Rythmes et la Vie,* publiés l'an dernier (voir *Ami* 1933, p. 350 des couv.).

On sait que le « Groupe Lyonnais » se fixe chaque année comme objectif l'étude d'une grande question qui touche à la fois à la biologie et à la philosophie, à la médecine et à la psychologie, à la science expérimentale et à la morale et à la métaphysique.

Le volume de cette année est consacré à la Vie sous toutes ses formes, et comprend trois parties.

La première étudie les problèmes de biologie générale. On a pensé qu'il fallait tout d'abord chercher les relations — ressemblances ou différences — qui existent entre les formes cristallines et les corps organisés (J. Viret, chargé de cours à la Faculté des Sciences de Lyon). Et la conclusion de cette première étude est de nature à satisfaire les légitimes exigences de la doctrine catholique : « La conclusion qui s'étale dans certains manuels à l'usage des candidats au baccalauréat, — savoir, que la vie est définie par un ensemble de caractères dont aucun ne lui est spécial ; qu'entre les corps organisés et la matière brute ce n'est qu'une question de degré et non pas de nature, — cette conclusion est tout à fait prématurée ; elle n'est pas plus compatible avec nos connaissances actuelles qu'avec celles de l'époque où Albert de Lapparent écrivait son traité » (p. 21). — Le Dr Romas, Préparateur à la Faculté de Médecine de Lyon, étudie ensuite « les formes inférieures de la vie » et, comme conclusion, déclare que « malgré les progrès réalisés, la Science est obligée d'avouer son impuissance : l'origine de la vie lui échappe » (p. 62). — Une longue étude, ardue et complexe, sur « la systématique des formes » est due à M. le professeur Beauverie (Faculté des Sciences de Lyon) : elle montre « que la classification naturelle [des êtres], de *statique* qu'elle fut sous l'influence du dogme de la constance des espèces, devient de plus en plus *phylogénétique,* cherchant à indiquer les relations génétiques entre les groupes de divers ordres. Il en résulte aussi qu'elle ne peut pas faire abstraction des formes fossiles, dont l'étude devient de plus en plus nécessaire ». Malheureusement, vu les difficultés de grouper les documents et d'ordonner les connaissances, la « classification naturelle dans sa perfection restera pour l'homme un véritable mirage » (p. 123). — « Les formes embryonnaires » (Dr Max Aron, professeur à la Faculté de Médecine de Strasbourg) s'attaquent au problème général de « la genèse des formes embryonnaires quant à ses conditions et son déterminisme ». L'auteur s'y montre très sceptique quant aux explications évolutionnistes ; et d'autre part il envisage que « la fixité des formes embryonnaires, la pérennité de leurs facteurs, [qui] s'imposent à notre esprit quand nous considérons l'état actuel de la question,... ne sont peut-être qu'apparence » (p. 171). — M. le professeur Cuénot (Fac. des Sciences de Nancy), membre de l'Institut, expose les relations, c'est-à-dire l'adaptation, l'appropriation de l'organisme vital aux conditions extérieures de l'existence (« Morphologie et adaptation »). La conclusion de ce savant mérite d'être retenue : « Le professeur de Biologie qui désire que ses élèves groupent et retiennent les faits, qu'ils perçoivent le lien physiologique qui unit au milieu l'organe adaptatif, use d'un artifice pédagogique pour exposer ce qui ne peut s'exprimer en langage positiviste de cause à effet ; il anthropomorphise la Nature et présente celle-ci comme une sorte d'intelligence ou de démiurge qui doit, sous peine d'interrompre l'évolution, résoudre les problèmes qui se posent : elle tourne les difficultés, compose avec les matériaux fournis par l'animal, et crée du nouveau... Il y a sans doute lieu de se demander si, en personnifiant la Nature, nous ne tombons pas dans un dangereux verbalisme, père des idées fausses. Je ne le pense pas... Notre langage imagé revient à admettre, parmi ces lois universelles, la présence d'un facteur inconnu, capable de diriger les variations vers une fin, c'est-à-dire capable d'intention et d'invention ; c'est à peu près ce que Bergson appelle l'élan vital » (p. 188). — Les deux derniers chapitres sont aussi intéressants. Signalons-en simplement l'objet : « Formes et endocrines » (Dr R. Collin, professeur à la Faculté de Médecine de Nancy) : quel rôle jouent les glandes à sécrétion interne dans le déterminisme des formes vivantes. Et : « Formes et fonctions » (Dr Pierre Merle, de Montpellier) : rapports réciproques des Formes et des Fonctions, leur rôle respectif dans la vie. La liaison étroite, intime et immédiate entre « formes » et « fonctions » permet de préciser la nature propre de l'être vivant, et l'auteur s'arrête à la définition de Vialleton, laquelle « a le mérite de laisser aux limites du physique les portes ouvertes sur des possibilités de spéculations métaphysiques » : *La vie est une action immanente qui s'exerce exclusivement dans certains corps dits organisés, principe et fin de cette action* (p. 241).

Après ces études de biologie générale, le recueil aborde, dans la seconde partie, les problèmes de la biologie humaine. Trois chapitres seulement se groupent sous cette rubrique. Le premier, intitulé « Morphologie humaine », expose « les phases du développement biologique individuel » (Dr Thooris). Le second fait l'inventaire des grandes acquisitions de l'école française, « Forme et caractère ; essai sur les corrélations psycho-physiques » (Dr Louis Corman, chef de Clinique, Faculté de Médecine de Paris). Et l'auteur est très prudent dans ses conclusions, car, déclare-t-il, « il faut bien se garder de croire que les liens de la Forme et du Caractère soient ceux d'un déterminisme rigoureux ». Malgré l'influence de la constitution physique, il ne faut donc pas se décourager dans l'effort pour modifier notre caractère, notre éducation : la forme humaine elle-même n'est pas immuable. Et surtout « il est probable... qu'il existe pour les valeurs spirituelles une part qui n'est pas déterminée par le corps » (p. 316).

Enfin, les données de la science biologique générale ou de la biologie humaine ne sauraient épuiser le problème posé par la notion de « forme » : l'esprit ne peut se refuser à envisager des sujets, plus vastes encore, à aspect sociologique ou psychologique. C'est l'objet de la troisième partie, rapidement abordé en deux chapitres. — Tout d'abord le Dr Gautier, ancien chef de travaux à la Faculté de Médecine de Lyon, expose les « conditions biologiques essentielles des formes des sociétés animales ». De cette étude on peut conclure la différence radicale qui sépare la société des bêtes, dont la conduite est « exclusivement déterminée par les tendances de leur nature, qui sont invariables », de la société des hommes « composée d'individus libres ». — Ensuite le R. P. de Montcheuil, S. J., étudie « les attaches biologiques et sociales des formes de la vie religieuse » ; non pas, certes, qu'il nie l'origine transcendante de la religion, mais son exposé tend à démontrer, contrairement à la position que semble avoir adopté le P. Schmidt et son groupe, que cette origine transcendante n'exclut pas radicalement les attaches de ce genre. Exposé intéressant, donnant des aperçus nouveaux sur nombre de conceptions contemporaines touchant l'origine de la religion et dont les éléments (plusieurs apparaîtront discutables) méritent de retenir l'attention du lecteur instruit.

La conclusion de tout l'ouvrage est donnée par M. l'abbé Monchanin : mais ici l'esquisse est brossée en

traits si larges (surtout dans sa deuxième partie : structures et rythmes dans le monde des valeurs), qu'elle appellerait des précisions ultérieures, permettant au critique d'en apprécier avec justice la portée.

P. JOHANNS, S. J., professeur au Collège St-François-Xavier, à Calcutta. — **Vers le Christ par le Vedânta.** — I. *Çankara et Râmânuja*, traduit de l'anglais par Michel Ledrus, S. J. In-8 de XII-252 p. — II. *Vallabha*, traduit de l'anglais par L.-M. Gauthier. In-8 de x-242 p. — Chaque vol. 30 f. ; les deux ensemble, 50 f. — Louvain, Editions du « Museum Lessianum » (Section philosophique, n. 13 et 14).

La philosophie de l'Inde attire de plus en plus l'attention des penseurs catholiques, désireux de frayer à la pensée indienne une voie d'accès vers le catholicisme. Nous avons déjà signalé en 1932 (p. 387) le petit volume, si plein d'aperçus suggestifs, du P. Dandoy, et l'exposé plus complet et plus didactique de M. René Grousset. L'an dernier (p. 508), nous analysions l'étude du P. Follet : *Quelques sommets de la pensée indienne*, dont la conclusion est plus que jamais à retenir : différence radicale entre le bouddhisme et le christianisme. Toutefois, le Vedânta s'est efforcé d'éviter le panthéisme aussi bien que le dualisme ; mais, malgré cette opposition au bouddhisme, le Vedânta, en aboutissant à l'absorption de l'Absolu humain dans l'Absolu divin, revient à l'idée bouddhique de « l'homme atteignant la divinité, se faisant pour ainsi dire Dieu, découvrant son caractère de Dieu. »

Doit-on, par conséquent, fermer toute voie vers le catholicisme aux penseurs imbus des principes de la philosophie indienne ? Le P. Johanns, rédacteur de *The Light of the East* à Calcutta, ne le pense pas. Le Vedânta, nous dit-il, n'est qu' « un amoncellement de membres détachés » qui attendent une âme commune, et si on complétait et corrigeait les grands vedantins, Çankara, Râmânuja et Vallabha, les uns par les autres, on aboutirait à constituer un corps vivant de *philosophia perennis* assez proche du thomisme, qui appellerait la révélation évangélique comme son complément. De là le titre de l'ouvrage, en deux volumes : *Vers le Christ par le Vedânta.*

Cet ouvrage s'attache à présenter objectivement l'exposé des doctrines de Çankara et de Râmânuja (1er vol.), puis de Vallabha (2e vol.), et à situer la place des trois vedantins dans la *philosophia perennis* (1er et 2e vol.). Une synthèse finale nous montre « le cœur de l'Inde » apparaissant dans les trois grandes écoles et s'orientant par elles vers « le Christ, idéal de l'Inde ».

Nous ne pouvons songer à résumer ici le contenu de ces deux volumes si chargés de textes et d'idées. Çankara, d'après le P. Johanns, pourrait fournir l'idée métaphysique essentielle de la parfaite « aséité » de Dieu ; Râmânuja, celle de nos rapports personnels et vivants avec le Dieu de notre cœur. Çankara est plutôt négatif ; Râmânuja est positif. Vallabha apporte son complément dans le « germe d'amour », dans le *Chakti* « libre de liens », comme s'il avait inconsciemment réalisé que l'âme, pour incontestable que soit la divinité de son origine, n'est pas de soi-même adaptée à Dieu, et qu'elle ne peut pas l'atteindre, fût-ce par l'exercice de ses puissances les plus idéales.

« Ceci, conclut l'auteur, nous amène tout près de notre conception catholique, suivant laquelle, pour posséder Dieu dans la splendeur de Sa lumière absolue, en même temps que nous-mêmes et notre monde en Dieu, il est nécessaire que nous soyons régénérés par la lumière de la grâce, qui nous donne une nouvelle nature...

« Mais ce n'est pas tout. Râmânuja voulait rapprocher Dieu de notre imagination, et fit intervenir à cet effet le corps et la gloire du Seigneur. Vallabha va plus loin : il veut que cette forme magnifique du Bhagâvan descende sur notre terre. D'où sa conception de Krishna, qui se manifeste sous sa forme humaine à Vrindâvana et dans son image. C'est avec ce Dieu humain que Vallabha nous invite à communier.

« Que cherche donc le cœur de l'Inde ? — Nous l'avons dit et nous le répétons : le cœur de l'Inde *attend le Christ*. Il faut à l'Inde un Dieu humain ; mais ses doctrines ne lui donnent pas ce Dieu humain, — que ce soit en Brahma ou en Krishna » (II, p. 221). Le christianisme, mis à la portée de la pensée indienne, lui donnera ce Dieu-homme.

Les spécialistes diront si les vues du P. Johanns correspondent à la vérité. En toute hypothèse, nous formons des vœux pour que ses généreuses perspectives ne demeurent pas vaines.

Les traducteurs ont joint au travail de l'auteur des index précieux dont non seulement les études indiennes, mais encore la philosophie et toute enquête sérieuse de religion comparée ne pourront plus ne pas tenir compte.

A. LEMAIRE, S. J. — **Le rôle des Parents et des Maîtres dans l'éducation de la pureté.** — In-12 de 158 p., 7 f. 50. — Paris, Casterman.

Ce petit volume contient trois conférences (la seconde est suivie d'un exposé pratique) données par l'auteur aux parents des élèves d'un grand collège et à un groupe d'instituteurs et d'institutrices, dans le but de les inciter à une collaboration effective dans l'important problème de l'éducation de la pureté. N'est-ce pas entre 6 et 14 ans que s'amorce, à ce sujet, l'orientation définitive de l'enfant ? Et c'est justement pendant cette période qu'instituteurs et institutrices tiennent auprès de lui la place des parents. Le P. Lemaire a donc mille fois raison de rappeler aux maîtres et aux parents, dans sa première conférence, la nécessité de s'entr'aider plus activement dans une tâche aussi essentielle.

La deuxième conférence a pour objet l'initiation des enfants aux mystères de la vie : problème moral et psychologique délicat entre tous, et dont l'auteur a envisagé les multiples aspects. Après avoir rappelé les principes, il propose (et c'est le 3e chapitre du livre) deux méthodes d'initiation, la première tenant compte de l'action divine dans le procédé de la génération, la seconde, empruntée à Fœrster (voir *Ami* 1930, p. 571), se tenant dans les considérations d'ordre humain.

Enfin, la dernière conférence s'attache à retracer plus directement le rôle de l'instituteur et de l'institutrice : ceux-ci doivent toujours « agir à l'égard de chacun de leurs élèves comme ils agiraient à l'égard de leurs propres enfants. »

Cæremoniale, auctore J.-F. VAN DER STAPPEN, episc. tit. Joppen., *ad normam recentiorum decretorum accommodatum* opera A. CROEGAERT, in Sem. maj. Mechliniensi S. Liturgiæ prof. — Pars prior : **De Ministris.** Ed. 4a. — In-8 de 401 p., broché 35 f. belges. — Malines, H. Dessain.

Le volumineux Cours de liturgie de Mgr van der Stappen est bien connu des professionnels. La présente réédition porte seulement sur la première moitié de son Ve volume ; elle est consacrée aux fonctions des ministres inférieurs (cérémoniaires, thuriféraires et acolytes), des sous-diacres et des diacres. Les cérémonies des prêtres feront l'objet d'un volume spécial.

Plusieurs modifications ont été introduites par M. le chanoine Croegaert : le texte, notamment, est moins compact ; des alinéas, des intervalles entre les paragraphes, des caractères spéciaux en font ressortir davantage les divisions. Il reste pourtant substantiellement le même, et les titres avec les numéros n'ont subi aucun changement. Les décrets parus depuis la